

Demopsicosi: potere politico e controllo delle masse

Vincenzo Maimone

The aim of this paper is to analyze the relationship between political power and mechanisms of control of the masses. The basic idea is to bring out the line of demarcation, subtle but pervasive, that separates a reasonably acceptable notion of political power by a distorted and psychotic vision of the public sphere.

Il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà (Arendt 1988: 146).

Con queste parole lucide e intense Hannah Arendt descriveva, in *Vita Activa*, l'essenza del potere politico, delineandone i contorni con mano leggera, ma con tratto sicuro, e illustrando, senza troppi giri di parole, sia la funzione che il potere politico aveva il compito di assolvere nel contesto dell'arena pubblica, - ma più in generale quale sostrato della "condizione umana" -, sia la natura 'speciale' della relazione che intercorre, o che dovrebbe intercorrere, tra i soggetti, gli attori politici variamente intesi, e la realtà esterna.

Intendo muovere da questa definizione per sviluppare alcune considerazioni generali sulla nozione di potere politico o, più precisamente, sulla natura della dimensione politica così come è possibile definirla oggi, qui e ora, agli inizi di un terzo millennio caratterizzato, prepotentemente, dallo spirare turbinoso di venti di crisi economica e istituzionale e da incombenti presagi pseudo apocalittici.

Alla base della mia argomentazione vi è l'idea che siamo testimoni, più o meno consapevoli, di una sorta di cortocircuito funzionale, che ha determinato una radicale distorsione dell'agire politico con preoccupanti ripercussioni non soltanto sulla tenuta democratica e sulla stabilità nella durata delle

istituzioni - nazionali, sovranazionali, globali -, ma anche sulla capacità della politica di rafforzare i legami intersoggettivi fungendo da collante nel processo di consolidamento di una qualche forma di lealtà civile. Un processo entropico nel quale i raffinati meccanismi della persuasione sembrano aver preso il posto della coerenza delle argomentazioni, e la risoluta arroganza di paranoici prevaricatori ha sottomesso i forse troppo rassegnati, difensori della logica e del buon senso.

Sotto questo profilo, la definizione arendtiana intercetta con estrema precisione le cause ascrivibili ad un simile processo di dissoluzione e di erosione della capacità aggregativa del potere politico.

Indugèrò ancora qualche istante tra le pagine della Arendt, poiché ritengo che la prospettiva in esse delineata, - che costituisce, peraltro, la cifra stilistica presente in molti dei suoi scritti più importanti -, renda conto della sussistenza di una sottile linea di demarcazione tra una nozione, per dir così, ragionevolmente accettabile del potere politico e una visione distorta, psicotica della sfera pubblica. Ed è su questa distinzione che intendo soffermarmi.

Due sono i temi attorno ai quali ruota il saggio:

1. il rapporto tra potere e forza;
2. la relazione tra potere politico, psicologia della massa e descrizione della realtà.

Si tratta di due questioni, per molti versi, complementari, che rendono conto della intrinseca ambiguità insita nella nozione stessa di potere politico e che, a mio avviso, è già possibile cogliere tra le righe della citazione arendtiana.

Ontologia del potere

La prima questione che è necessario affrontare è quella inerente all'ontologia del potere. Detto altrimenti, qual è la natura del potere politico? A cosa facciamo effettivamente riferimento quando ricorriamo ad una simile nozione?

Ora, nel contesto della prospettiva descritta dalla Arendt, il potere politico occupa quello che può essere definito come lo spazio potenziale dell'apparenza. Il potere si colloca all'interno di una regione, la sfera pubblica, variamente popolata, che potremmo considerare come la dimensione del possibile. Si tratta di una dimensione estremamente dinamica, creativa, nella quale si muovono i soggetti, uomini e donne che parlano, agiscono ed intessono relazioni.

La discendenza filologica (*dynamis*, *potentia*, *Macht*) dalla quale, secondo la Arendt, ha origine la parola "potere", infatti, fa perno sulla natura potenziale, e quindi in un certo qual modo perennemente provvisoria e mutevole, che è propria della sua funzione. Utilizzando un ossimoro, potremmo affermare che in accordo con la concezione arendtiana, il potere debba essere considerato come

qualcosa di ‘necessariamente contingente’, ovvero, la sua ragion d’essere e, aggiungerei, il suo stesso valore, consisterebbero nella sua intrinseca mutabilità.

Sostiene la Arendt: «Il potere è sempre, vorremmo dire, un potere potenziale e non un’entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza materiale» (Arendt 1988: 147).

Il potere, se accogliamo questa interpretazione, quindi, non ammette alcuna forma di cristallizzazione. Il definitivo passaggio dalla potenza all’atto, infatti, equivale a sancirne la dissoluzione. La sua staticità ne certifica, di fatto, l’impotenza. Il suo compimento coinciderebbe con la sua fine.

È questa una distinzione essenziale che contribuisce a tracciare un solco profondo tra la nozione di “potere” e quella, solo apparentemente, omologa di “forza”.

Sotto questo profilo, le parole della Arendt chiariscono in maniera non equivoca tale distinzione.

Scriva la Arendt:

Mentre la forza è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono. Per questa peculiarità, che condivide, con tutte le potenzialità che possono solo essere attuate ma mai pienamente materializzate, il potere è straordinariamente indipendente da fattori materiali, sia in termini di numeri che di mezzi (Arendt 1988: 147).

L’unico fattore decisivo alla generazione del potere è, per usare un’altra suggestiva espressione della Arendt, il «vivere insieme delle persone» (Arendt 1988: 147). La prossimità, - che non deve essere confusa con una silenziosa compresenza, né tantomeno con la passiva coesistenza isolata nel medesimo spazio o con una sterile sovrapposizione di corpi ma che, viceversa, consiste nell’interazione consapevole, basata sulla ricchezza del discorso e sulla capacità di “agire di concerto” -, questa idea di prossimità, dà origine al potere.

Se volessimo accostare ad un simile concetto un’immagine in qualche modo familiare, potremmo dire che il potere politico, così come è stato fin qui descritto, coincide con la raffigurazione idealizzata della *polis*: con l’esaltazione della sfera pubblica intesa come luogo privilegiato di dibattito e di confronto serrato e aperto tra una pluralità di soggetti liberi e uguali.

Sotto questo profilo l’essenza stessa del potere necessita di un atto collettivo di fondazione. È nella nascita e nello sviluppo della città – concepita non semplicemente come luogo fisico, come successione di edifici e fiorire di architetture celebrative di un potere cristallizzato e autoreferenziale, vera ossessione, questa, del potere paranoico - si pensi all’ossessione di Hitler per l’architettura simbolica nella mirabile descrizione lasciataci da Canetti in *Potere e Sopravviven-*

za (Canetti 1998⁷) -, o nel processo costituzionale che determina la genesi di uno Stato, che secondo la Arendt è possibile cogliere uno dei requisiti originari del potere: in quell'atto costituzionale cioè, che coincide con il reciproco riconoscimento, sia individuale che collettivo, di essere parte, attiva, di un tutto, di una "massa" non aizzata, né chiusa, né tantomeno costretta ad applaudire a comando, ma aperta e animata da una naturale tensione verso il futuro.

Il potere politico, nella sua interpretazione autentica, dà luogo ad un vero e proprio processo di emancipazione il cui scopo precipuo è la *constitutio libertatis* (Arendt 1989).

La fondazione della libertà rappresenta dunque l'espressione più alta dell'agire politico. Attraverso di essa le istanze individuali e i legami sociali si armonizzano costruttivamente, contribuendo ad amplificare reciprocamente il loro potere.

Detto altrimenti, l'azione collettiva, l'unica vera forma di potere legittimo, diventa uno strumento essenziale al perseguimento della promozione di sé ed all'affrancamento da ogni possibile forma di costrizione e di dominio sia politico che psicologico.

Azzardo a questo punto l'ipotesi che il 'respiro' della massa aperta di cui parla Canetti sia, sotto diversi aspetti, accostabile all'interpretazione arendtiana della funzione e del ruolo del potere politico. In entrambi i casi, infatti, il riconoscimento, la consapevolezza di sé derivante dall'appartenenza alla massa fornisce gli strumenti essenziali alla liberazione dal giogo opprimente esercitato dalle spine di un potere dominante.

Da quanto sin qui sostenuto è del tutto evidente che, entro la prospettiva della Arendt, è proprio la rilevanza della componente plurale a rendere incompatibile il potere politico con qualsivoglia atto d'imperio frutto della decisione di un singolo. L'esercizio del potere collettivo non può essere associato ad alcuna forma di limitazione e di costrizione dell'azione imposta da forze esterne alla collettività stessa. L'azione politica, nella sua accezione corretta, è sempre e soltanto un'azione corale.

Riassumendo, è possibile sostenere che l'onnipotenza del singolo non sia una categoria annoverabile tra le caratteristiche del potere, se non a detrimento della sua stessa capacità di agire.

Come puntualmente ci ricorda la Arendt: «l'aspirazione all'onnipotenza implica sempre – a parte la sua utopistica *hybris* – la distruzione della pluralità» (Arendt 1988: 148).

E la distruzione della pluralità, - è necessario aggiungere -, comporta la dissoluzione del potere. Si tratta di un passaggio concettualmente delicato ed essenziale alla comprensione delle ragioni che fanno da sfondo a quel cortocircuito funzionale a cui si faceva inizialmente riferimento. Si ripropone ancora una volta la questione del rapporto tra forza e potere. L'affermazione

di una qualche forma di dominio da parte di un soggetto, mediante l'uso di strumenti di coercizione (ma non solo), ci fornisce unicamente informazioni relative ai rapporti di forza, ma poco o nulla ci consente di apprendere in merito al potere effettivamente posseduto da un soggetto o da una cerchia ristretta di individui.

Scriva la Arendt:

Ma mentre la violenza può distruggere il potere, non può mai sostituirlo. Da ciò deriva la combinazione politica niente affatto rara di forza e mancanza di potere, una parata di forze impotenti, che si esauriscono in modo spettacolare, velleitario e completamente futile, non lasciando dietro di sé monumenti, né storie, e nemmeno il ricordo sufficiente a farle entrare nella storia. Nell'esperienza storica e nella teoria tradizionale, questa esperienza, anche se non riconosciuta per tale, è nota come tirannia, e il tradizionale timore per questa forma di governo non è esclusivamente ispirato alla sua crudeltà, che – come attesta la lunga serie di tiranni benevoli e di despotti illuminati – non è tra le sue caratteristiche inevitabili, ma dall'impotenza e dalla futilità cui condanna sia i governati sia i governanti (Arendt 1988: 148).

Psicologia della massa

La conclusione della citazione arendtiana, il riferimento alla futilità e all'impotenza di governati e governanti, fornisce lo spunto per rivolgere adesso l'attenzione alla seconda questione posta in agenda.

È del tutto evidente che l'esercizio del potere, proprio in quanto si configura come dimensione del possibile, implica una qualche relazione con la realtà: una visione, un progetto, uno scopo in grado di giustificare sia la tensione verso il futuro che il conseguente carico di aspettative e desideri.

Sotto questo profilo, è possibile sostenere che il decadimento della qualità della connessione tra l'agire politico e la realtà, e soprattutto l'ambiguità insita nella modalità con cui si attribuisce ad essa significato e senso – nozione quest'ultima che deve intendersi in una duplice accezione, vale a dire sia in termini di direzione, meta, punto di approdo, che di contenuto - costituiscano le cause principali alla base della perdita di spessore e di valore della dimensione politica, quale prospettiva caratterizzante la condizione umana.

È indubbio che la descrizione del potere politico, così come è stata fin qui delineata, sembra stridere con il paradigma politico oggi dominante e con l'altrettanto diffusa tendenza della "massa" ad adattarsi, senza mostrare particolare disagio o un qualche rigurgito di coscienza, nel «ventre possente del potere», per dirla con Canetti (Canetti 1981: 357).

Si tratta di un'involuzione sintomatica. Essa infatti segnala la presenza di un fattore patologico: siamo al cospetto di una sorta di vero e proprio contagio psicotico, che coinvolge indifferentemente individui e istituzioni.

I segni di questa malattia sociale sono abbastanza evidenti: il senso di onnipotenza manifestato dal leaderismo da operetta ostentato da alcuni personaggi politici; l'accondiscendenza della massa a subire, passivamente ma non solo, la pressione alla conformità; la crescente propensione all'isolamento e alla radicalizzazione dello scontro sociale e politico.

L'uso sapiente di tecniche di persuasione e di raffinate forme di controllo sociale hanno favorito un vero e proprio annichilimento della coscienza civica favorendo il diffondersi di quella che potremmo definire "demopsicosi", la cui manifestazione più evidente è data da una sorta di "illusione di appartenenza". Un vero e proprio delirio, per dirla con Deleuze e Guattari: una incondizionata e volontaria resa al potere omologante del despota.

Le macchine sociali come macchine d'assoggettamento suscitano incomparabili amori, che non si spiegano con l'interesse, poiché al contrario gli interessi ne derivano. In fondo alla società, il delirio, poiché il delirio è l'investimento del *socius* in quanto tale, al di là degli scopi. E il paranoico non aspira solo al corpo del despota con amore, ma al corpo del capitale-danaro, o ad un nuovo corpo rivoluzionario, dal momento che è formato di potenza e di gregarietà: essere posseduti da esso e possederlo, congegnare gruppi assoggettati di cui si è pezzi e ingranaggi, introdursi da sé nella macchina per conoscerne finalmente il godimento dei meccanismi che stritolano il desiderio (Deleuze, Guattari 2002: 419).

Tuttavia, ridurre la pressione al conformismo e i processi di omologazione al semplice esito positivo di un'efficace campagna pubblicitaria o all'effetto perverso di una qualche suggestione subliminale, rischia di liquidare, con troppa fretta e superficialità, atteggiamenti e pulsioni che, in realtà, affondano le loro radici nel profondo della coscienza individuale e collettiva, strutturando, destrutturando e ristrutturando un dedalo di connessioni psicologiche su cui è necessario soffermarsi con attenzione.

L'analisi dei meccanismi comportamentali collettivi, infatti, presenta innumerevoli aspetti rilevanti sia sotto il profilo sociologico e politico che entro la dimensione eminentemente psicologica. Ed in realtà, scindere queste tre componenti è estremamente difficile o forse addirittura impossibile.

Indagare sulla natura psicotica della massa significa quindi definire la natura del rapporto, o meglio del cortocircuito (pre-edipico ed edipico), tra i tre ordini lacaniani di "simbolico", "immaginario" e "reale"¹. Significa anche

¹ Cfr. Lacan J. (2010), *Il seminario. Libro III. Le psicosi 1955-1956*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1981). «Che cos'è il fenomeno psicotico? È l'emergenza nella realtà di una significazione enor-

comprendere la rilevanza delle conseguenze derivanti, per usare il lessico anti-edipico di Deleuze e Guattari, dallo scontro tra macchine molari e macchine molecolari, tra macrofisica e microfisica del potere, tra il paranoico e lo schizo². Significa, infine, ricalibrare i meccanismi sociali alla luce di nuove relazioni tra significanti e significati, tra corporeità e cosalità, e tra nuove forme di produzione e riproduzione che rielaborano, ma spesso, perlopiù, si limitano a riproporre gli antichi dilemmi tra territorializzazione e deterritorializzazione: temi oggi giorno particolarmente cari ai sostenitori dell'economia globale in tempi di crisi. Come ci ricordano opportunamente Deleuze e Guattari, infatti:

È la macchina sociale che è profondamente mutata: invece della macchina territoriale, la «megamacchina» di Stato, piramide funzionale che ha il despota al vertice, motore immobile, l'apparato burocratico come superficie laterale e organo di trasmissione, gli abitanti dei villaggi alla base come pezzi lavorativi. Gli stock sono oggetto d'un accumulo, i blocchi di debito diventano una relazione infinita sotto forma di tributo. Tutto il plusvalore di codice è oggetto d'appropriazione. Questa conversione attraversa tutte le sintesi, quelle di produzione con la macchina idraulica, la macchina mineraria, l'iscrizione con la macchina contabile, la macchina per scrittura, la macchina monumentale, il consumo infine col mantenimento del despota, della sua corte e della casta burocratica. Invece di vedere nello Stato il principio d'una territorializzazione che iscrive la gente secondo la residenza, si deve scorgere nel principio di residenza l'effetto d'un movimento di deterritorializzazione che divide la terra come un oggetto e sottopone gli uomini alla nuova iscrizione imperiale, al nuovo corpo pieno, al nuovo socius (Deleuze, Guattari 2002: 219).

Si potrebbe sostenere che il nuovo volto del medesimo Leviatano sembra farsi largo all'orizzonte. Esso è custode e sacerdote di un potere intrinsecamente paranoico: più subdolo, forse, ma dotato di strumenti psicologicamente invasivi, in grado di inibire ogni anelito di autonomia e di libertà e di convogliare i flussi molecolari all'interno dei movimenti all'unisono di grandi masse reazionarie.

me che sembra un nonnulla – e questo, in quanto non si può ricollegarla a niente, poiché non è mai entrata nel sistema della simbolizzazione – ma che può, in certe condizioni, minacciare l'intero edificio» (Lacan 2010: 98).

² «Si direbbe che, delle due direzioni della *fisica*, la direzione molare che va verso i grandi numeri e i fenomeni di folla, e la direzione molecolare che al contrario si addentra nelle singolarità, nelle loro interazioni e connessioni a distanza o di vario ordine, il paranoico abbia scelto la prima: egli fa della macrofisica. Lo schizo al contrario va nella direzione opposta, quella della microfisica, delle molecole in quanto non obbediscono più alle leggi statistiche; onde e corpuscoli, flussi e oggetti parziali che non sono più tributari dei grandi numeri, linee di fuga infinitesimali invece delle prospettive dei grandi insiemi» (Deleuze, Guattari 2002: 318).

Deleuze e Guattari descrivono in maniera incisiva tale aspetto, e fanno luce sulla natura, sulle finalità e sugli inganni di un simile potere:

In effetti, l'investimento paranoico consiste nel subordinare la produzione desiderante molecolare all'insieme molare ch'essa forma su un lato del corpo pieno senza organi, e per ciò stesso nell'asservirlo ad una forma di *socius* che svolge la funzione di corpo pieno in condizioni determinate. Il paranoico congegna masse, e non cessa di formare grandi insiemi, di inventare apparati desideranti. Certo, non gli è difficile passare per ragionevole, invocando scopi ed interessi collettivi, riforme da fare, talora addirittura rivoluzioni da compiere. Ma la follia s'apre un varco, sotto gli investimenti riformistici, o sotto quelli reazionari e fascisti, che assumono un tono ragionevole solo alla luce del preconcio e che animano lo strano discorso di un'organizzazione della società (Deleuze, Guattari 2002: 418).

Esiste dunque un legame stretto tra la paranoia e la massa. Si potrebbe sostenere, infatti che il potere paranoico necessiti di una collettività su cui esercitare il proprio dominio. Il despota paranoico ha bisogno di una massa vociante e osannante sia come nemesi, ovvero, come rivale su cui proiettare e sublimare le proprie pulsioni distruttive (e autodistruttive), le proprie paure e fobie, che come strumento per l'autoriconoscimento e per l'autoaffermazione della sua presunta, e rivendicata, superiorità.

Questa interpretazione tuttavia rende conto solo di una parte del problema. Essa spiega, giustifica esclusivamente le ragioni che fanno da cornice alle decisioni di coloro che detengono il potere. Ma quali sono le motivazioni alla base della scelta espressa dalla massa, dalla collettività, in favore della sottomissione e dell'obbedienza e devozione a un potere autoritario. Detto altrimenti, perché la mentalità reazionaria attecchisce nella psiche dell'uomo-massa?

Sullo sfondo di questa diffusa ambiguità politica campeggia un interrogativo che accompagna la maggior parte dei tentativi d'interpretazione e revisione storiografica, politica e psicologica dei movimenti di massa. Una domanda, questa, che si rivela essere decisiva nella definizione del legame tra individui e collettività e che ripropone, ancora oggi, la questione circa la capacità e l'efficacia dei messaggi politici reazionari quali catalizzatori del consenso elettorale e politico.

Detto altrimenti, la questione può essere formulata nei termini di una ricerca genealogica: ovvero, sono stati Hitler e Mussolini a dare origine alla massa totalitaria o, viceversa, essi sono 'semplicemente' il prodotto, il precipitato psicotico di comportamenti collettivi connessi a motivazioni profonde e stabilmente radicate nella psiche umana, sedimentatesi nel corso del tempo? O ancor più semplicemente, cosa spinge la massa a compiere scelte irrazionali? Come è possibile giustificare la persistenza dell'assoluta incapacità della

“folla” di operare una ponderata valutazione razionale circa ciò che corrisponde al proprio interesse immediato?

Un primo abbozzo di riflessione in merito a questi difficili dilemmi ci spinge ad escludere l'idea che Hitler e Mussolini, costituiscano delle eccezioni, certamente nefaste per l'umanità, ma fortunatamente uniche, nel contesto di quel *continuum* spazio temporale che siamo soliti chiamare “storia”. In verità la ridondanza del modello autoritario e il ritorno ciclico sulla scena politica e sociale dell'ideologia fascista (di qualunque colore essa sia) rende conto della necessità di un mutamento di prospettiva, una sorta di “rivoluzione copernicana” ermeneutica attraverso cui l'oggetto del potere (la massa) divenga soggetto agente ed elemento determinante nella costruzione delle istituzioni dispotiche. «Oggi è chiaro a chiunque che il «fascismo» non è l'opera di un Hitler o di un Mussolini, ma è l'espressione della struttura irrazionale dell'uomo di massa» - scriveva Reich (Reich 2009: LVII) ponendo l'accento sulla complessità e sulla conflittualità costante insita nella struttura psichica di ciascun soggetto.

Gli uomini subiscono le loro condizioni di vita in modo duplice: direttamente, attraverso l'immediata influenza della loro condizione economica e sociale, e indirettamente, attraverso la struttura ideologica della società; devono quindi sempre sviluppare una contraddizione nella loro struttura psichica che corrisponde alla contraddizione tra l'influenza esercitata dalla loro condizione materiale e l'influenza esercitata dalla struttura ideologica della società (Reich 2009: 19).

Sotto questo profilo, occorre ribadire, i processi di asservimento non sono giustificabili alla luce di un mero processo di «offuscamento delle masse» (Reich 2002: 24) o di «soggiogamento» o «incretinimento» (Reich 2002: 139), bensì essi derivano da meccanismi più profondi, ovvero, dal consolidamento nella struttura psichica di inibizioni e blocchi (ideologici, morali, religiosi) il cui scopo è impedire, a vario titolo, il “naturale” esercizio delle libertà individuali. Detto altrimenti, è possibile affermare che sia il consolidamento di una qualche “mistica” ad agevolare e promuovere lo sviluppo dei modelli politici reazionari, garantendo loro una solida presa sulle coscienze individuali. «Ogni mistica è reazionaria, e l'uomo reazionario è mistico» (Reich 2002: 25). E tale affermazione, rende conto della funzione che la psicologia sociale deve, o quantomeno dovrebbe, svolgere nel contesto dell'analisi dei meccanismi collettivi: ovvero, smontare e bloccare sul nascere l'attecchimento di qualsivoglia forma di interpretazione “mistica” della realtà (ancora una volta siamo al cospetto di uno scontro tra simboli, immagini, significanti e significati).

La simbologia della “mistica” è cangiante e polimorfa: essa assume di volta in volta le sembianze di una divinità, di una razza pura, di un modello econo-

mico. E tutte le volte richiede un atteggiamento asservito e devoto, un atto di fede privo di ripensamenti o di scettiche titubanze.

Il dominio della mistica, infatti, è funzionale ad alimentare i dispositivi di controllo disciplinare, siano essi diretti o indiretti, attraverso l'uso sapiente del senso di colpa e di una pervasiva inibizione delle pulsioni sessuali (nella visione orgastica di Reich). La mistica penetra nel profondo delle coscienze ed esercita la sua pressione favorendo i processi di identificazione e di omologazione della massa con il leader di turno. Reich sottolinea, a tal proposito, come queste strategie si rivelino tanto più premianti quanto più gli individui subiscono la pressione economica, in un gioco perverso di rimandi e di incroci.

Con l'aumento della pressione economica sulle masse dei lavoratori normalmente aumenta anche la pressione morale coatta. Questo può avere soltanto la funzione di prevenire una ribellione delle masse lavoratrici contro la pressione sociale, intensificando il loro senso di colpa sessuale e la loro dipendenza dall'ordine dominante (Reich, 2002: 122).

L'intero apparato di costrizioni ideologiche e di convenzioni morali, innestate nella struttura psichica attraverso un lungo processo di interiorizzazione³, si mette in movimento, creando un blocco di resistenza compatto e impenetrabile non appena la contingenza del reale risvegli, o sembri risvegliare, la coscienza delle masse e il bisogno naturale di libertà.

Atteggiamenti patriarcali-familiari e mistici sono dunque gli elementi fondamentali psicologici di massa del nazionalismo fascista e imperialistico. Così viene confermato a livello psicologico di massa che una educazione mistica spiana la via al fascismo quando una scossa sociale mette in moto le masse (Reich 2002: 139).

L'interazione di questi meccanismi di controllo e di coercizione, più o meno diretta, implica una serie di conseguenze politicamente rilevanti. In primo luogo, la sedimentazione dei precetti imposti dalla "mistica", produce una sorta di regressione infantile della coscienza e radicalizza i processi di identificazione determinando la necessità di soggiacere a forme assolute di riconoscimento nella figura di un leader, di un capo carismatico (un padre?) che, nella coscienza sia individuale che collettiva interpreti la funzione di rifugio, psicologico, dai sensi di colpa e da un mondo potenzialmente ostile.

³ In merito al ruolo e alla funzione dei meccanismi di controllo e di educazione si veda Foucault M. (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1975).

Più l'individuo compreso nella massa, in seguito alla sua educazione, è diventato impotente, e più accentuata sarà l'identificazione con il capo, più il bisogno infantile di appoggiarsi a qualcuno assumerà la forma di sentirsi tutt'uno-con-il-capo. Questa tendenza all'identificazione è la base psicologica del *narcisismo nazionale*, cioè la coscienza di sé presa a prestito dalla «grandezza della nazione» (Reich 2002: 68-69).

In secondo luogo - e tale aspetto rende conto del cortocircuito ermeneutico che i meccanismi di controllo della massa determinano nel contesto dell'interazione tra soggetto e realtà -, la sedimentazione delle ideologie e della "mistica", la progressiva incapacità di esprimere liberamente il proprio potenziale psichico naturale, finiscono con il rafforzare, in un perverso regresso all'infinito, la funzione repressiva delle istituzioni politiche. Detto altrimenti, quanto più le relazioni intersoggettive si fondano sul senso del peccato e su una controllata rimozione del senso di colpa, tanto più si rendono necessari meccanismi di vigilanza e repressione che regolino e sanzionino ogni minima deviazione dalle rigide norme di comportamento. In un simile scenario la macchina sanzionatoria della colonia penale descritta da Kafka è dunque sempre in movimento: incessantemente impegnata a imprimere le sue regole sulla carne viva dei soggetti. Entro questa prospettiva, la stessa idea di ciò che corrisponde, o dovrebbe corrispondere alla realtà è offuscata e annebbiata dalla spessa coltre della simbolica mistica.

Reich ha dunque profondamente ragione nel sottolineare che «è quando i processi naturali sono soffocati che il punto di vista del sostenitore della disciplina diventa corretto» (Reich 2002: 326). In questo paradossale sovvertimento tra ciò che è autentico (naturale) e ciò che è finzione (immaginario) si perde la reale funzione dello Stato. Il prevalere dell'irrazionalismo politico «appaesta, deforma e distrugge la nostra vita» (Reich 2002: 331), ed impone forme di dominio totalitario-autoritario. In verità, seguendo la prescrizione di Reich, lo svolgimento di un corretto processo di recupero della naturale propensione alla libertà individuale e la formazione di una vera democrazia richiederebbero che il ruolo dello Stato tenda ad affievolirsi gradualmente, senza cedere a compromessi ideologici che ne arrestino in nome di una indefinita contingenza la dissoluzione, e «di rendersi superfluo, così come diventa superfluo un educatore quando ha svolto il suo dovere nei confronti del bambino» (Reich 2002: 299). Sotto questo profilo, la soluzione prospettata da Reich sembrerebbe propendere per una innata inconciliabilità tra potere e libertà. In realtà, a ben guardare e leggendo attentamente tra le righe, alla base della critica di Reich alle forme tradizionali di "potere" vi è la consapevolezza della persistenza e della pervasività delle illusioni e delle falsificazioni ideologiche che ammorzano ogni tentativo rivoluzionario o pseudo rivoluzionario e imbrigliano la libertà entro i confini ipersorvegliati della simbolica reazionaria.

Il progresso verso la libertà esige una rigorosa mancanza di illusioni, perché solo allora riusciremo a estirpare l'irrazionalismo dalle masse umane e a ristabilire la loro capacità di essere responsabili e libere (Reich 2002: 344).

Una conclusione canettiana

C'è un'ultima anomalia nel rapporto tra potere politico e massa che merita di essere segnalata in conclusione e che rende conto dell'ambiguità di cui è intriso il potere nella sua accezione paranoica e psicotica, e del potenziale distruttivo (e autodistruttivo) che tale visione distorta della dimensione politica è in grado di generare.

Elias Canetti ha fornito un'analisi dettagliata di questo meccanismo descrivendo, ad esempio, il comportamento dello schizofrenico.

Canetti scrive:

Lo schizofrenico nella sua condizione di estrema suggestionabilità si comporta come il membro di una *massa*: è altrettanto impressionabile, altrettanto esposto a ogni impulso dall'esterno. Poiché però egli è *solo*, non si pensa affatto che egli possa trovarsi in quello stato d'animo. Non vedendo alcuna massa intorno a lui, non si riesce ad ammettere che egli – dal suo punto di vista – sia entro una massa: lo schizofrenico è un *frammento spezzato della massa* (Canetti 1981: 391).

Riproponendo ancora un parallelismo tra la prospettiva canettiana e quella della Arendt, credo sia opportuno ricordare come quest'ultima riconducesse il processo di "alienazione dal mondo" all'erosione del senso comune. «Una sensibile diminuzione nel senso comune in una comunità e un sensibile aumento di superstizione e credulità sono pertanto segni quasi infallibili di alienazione dal mondo» (Arendt 1988: 154).

Lo scenario assume tinte ancor più fosche se all'accondiscendenza ed alla suggestionabilità delle masse si aggiungano la tendenza alla dissimulazione, la sostituzione della realtà e la pulsione distruttiva che costituiscono i tratti tipici della personalità politica paranoica.

Il rapporto tra paranoia e potere costituisce un legame, secondo Canetti stretto e indissolubile, o addirittura "sinonimico", in grado di operare un vero e proprio ribaltamento della dimensione politica.

Come ci ricorda Canetti, «la paranoia è, nel significato letterale della parola, una *malattia di potere*» (Canetti 1981: 544). Essa stravolge ogni relazione invertendone la direzione e il 'senso': sostituendo al confronto aperto il conflitto carico di ostilità; alla pluralità dialogante il senso di onnipotenza e i soliloqui del singolo; alla capacità politica di stabilire relazioni la ricerca incessante e os-

sessiva di un nemico; ed infine alla dimensione creativa del potere il desiderio di distruzione e annientamento dell'altro.

La brama di unicità e l'istinto di sopraffazione sovrintendono le scelte e il *modus operandi* del politico paranoico. Nessun vincolo, nessuna restrizione frena l'impulso di morte che anima le sue decisioni. È questo un tratto tragicamente caratteristico e comune ad ogni manifestazione di una simile patologia che la storia passata e recente ci ha tramandato.

Scriva Canetti:

Non si potrà quindi respingere il sospetto che dietro ogni paranoia così come ad ogni potere si annidi la medesima profonda tendenza: il desiderio di sopprimere gli altri per essere l'unico, oppure, nella forma più mitigata e frequente, il desiderio di servirsi degli altri per divenire l'unico con il loro aiuto (Canetti 1981: 561).

L'affermazione narcisistica del proprio *ego*, la spinta all'accrescimento, all'immortalità, e al dominio sugli altri e sul mondo, costituisce l'obiettivo fondamentale del potere paranoico, indipendentemente dall'entità del sacrificio che il perseguimento di tale autoaffermazione richieda. «Il potente manda gli altri alla morte per essere risparmiato dalla morte: distoglie la morte da sé» (Canetti 1981: 538).

La parabola tragica che condusse gli Xosa all'autodistruzione è, per molti versi, illuminante in tal senso e, se la osserviamo con particolare attenzione, di estrema attualità (Canetti 1981: 230-239).

Nella scelta dei membri della tribù di abbattere tutti i capi di bestiame, di distruggere i loro raccolti, in breve, di azzerare la loro unica fonte di ricchezza, in nome di un'illusione e nell'attesa di un prodigio, di un "nuovo miracolo" che prometteva accrescimento e prosperità incalcolabili, è possibile riscontrare tutti gli elementi che caratterizzano il fallimento della dimensione politica edificata su fondamenta deboli e inadatte a sostenere l'onere della responsabilità individuale e collettiva, ovvero, superstizione, credulità, persuasione e cieca obbedienza ad un potere inadeguato, benché legittimo.

La suggestione demopsicotica, ed è importante sottolineare tale aspetto, spesso persiste anche quando le carcasse si ammassano ormai a mucchi come le macerie dopo un terremoto o una devastante alluvione; anche quando il fetore della decomposizione sovrasta ogni flebile anelito di vita; anche quando l'illusione del miracolo è ormai svanita e all'orizzonte, come ogni giorno, sorge un unico sole.

La credulità condusse la popolazione Xosa alla morte e alla sottomissione ma, come Canetti ci rammenta commentando questo drammatico evento, «il capo Kveli sopravvisse molti anni alla morte per fame del suo popolo» (Canetti 1981: 239).

È una notazione importante, per nulla secondaria, qualcosa sulla quale ognuno di noi dovrebbe ancora, e forse soprattutto, oggi, riflettere.

Riferimenti Bibliografici

- Arendt H. (1988), *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano (ed. orig. 1958).
 Arendt H. (1989), *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. orig. 1963)
 Arendt H. (1996), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. orig. 1951).
 Canetti E. (1988⁷), *Potere e Sopravvivenza*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1972).
 Canetti E. (1981), *Massa e Potere*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1960).
 Deleuze G. , Guattari F. (2002), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1972).
 Foucault M. , (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1975).
 Freud S. (1992), *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Newton Compton, Roma.
 Freud S. (2008), *Ossessioni, fobie e paranoia*, Newton Compton, Roma.
 Kafka F. (2011), *La metamorfosi e altri racconti*, Mondadori, Milano.
 Lacan J. (2010), *Il seminario. Libro III. Le psicosi 1955-1956*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1981).
 Reich W. (2009), *Psicologia di massa del fascismo*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1933).
 Schreber D. P. , *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1903).